

Кудласевич Иоанн Николаевич

священник, магистр богословия, Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

Адрес: 115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1

E-mail: 0-001@tut.by

Афонский опыт инокa Никодима

В статье исследуется духовный опыт русского паломника, побывавшего на Афоне во второй половине XIX в. Анализ текста рукописи из коллекции материалов о паломничестве историка церкви, писателя и археографа архимандрита Леонида (Кавелина) (НИОР РГБ. Ф. 148) позволяет выделить в нем ряд опорных христианских понятий, на которых строится ценностно-смысловое восприятие Святой горы как «вертограда делателей Христовых». Не меньшего внимания заслуживает авторская интерпретация библейских мифологем, посредством которых создается символическое восприятие Афона как прообраза Царствия Небесного. Изучение рукописи инокa Воскресенского Новоиерусалимского монастыря Никодима позволяет проследить стремление русского духовенства сохранить древние традиции православного паломничества и по возможности приобщить к ним всех, кто нуждается в душеспасительном делании. Подлинное содержание опыта автора-паломника не утрачивает своего религиозно-нравственного и просветительского значения и оказывается востребованным для возрождения традиционного православного паломничества как одного из важнейших направлений деятельности Русской Православной Церкви в современном мире.

Ключевые слова: Афон, паломничество, инок Никодим, Пантелеимонов монастырь, подвижничество, благочестие.

Собретением Грецией независимости (1830) количество русских паломников, устремившихся к Святой горе, в середине XIX в. неуклонно росло. Время от времени появлялись и сочинения паломников, описавших свое пребывание на Афоне. Однако в количественном отношении таких сочинений было гораздо меньше, чем «путешествий к святым местам» Иерусалима и Палестины.

Начало литературной традиции, связанной непосредственно с Афоном, было положено еще в 1820-е годы сочинением Д.В. Дашкова (1995), крупного государственного деятеля и литератора. Среди наиболее заметных авторов середины и второй половины XIX в. следует назвать схимонаха Сергия (в малой схиме Серафим) Святогорца (Веснина) (2007), схимонаха Парфения (Агеева) (2008), архимандрита Антонина (Капустина) (2013), схимонаха Селевкия (Трофимова) (1860), писателя и публициста Н.С. Благовещенского (1864) и, наконец, К.Н. Леонтьева (1996), дипломата, философа, религиозного мыслителя и писателя.

Паломнические сочинения малоизвестных авторов регулярно публиковались, начиная с 1860 г., в периодических церковных изданиях: в «Душеполезном чтении», трудах Киевской духовной академии, в епархиальных ведомостях и других. Наряду с опубликованными имелись также сочинения, написанные авторами-паломниками «для памяти» и дошедшие до нашего времени в рукописном виде.

В ряду таких паломнических текстов – два сочинения из личного архивного фонда архимандрита Леонида (Кавелина), ныне хранящегося в отделе рукописей Российской государственной библиотеки (*РГБ ОР. Ф. 148. К. 11. Ед. хр. 1–2*). Одно из них содержит описание паломничества в Святую землю, другое – на Афон. Автором обоих сочинений был инок Никодим из Воскресенского Новоиерусалимского монастыря, где, как известно, с 1869 по 1877 г. в качестве настоятеля нес свое подвижничество архимандрит Леонид (Кавелин).

Оба сочинения инока Никодима скупы и лаконичны на биографические сведения о самом авторе. Доподлинно известно, что, будучи еще мирянином Василием Александровым¹ (*Ф. 148. К. 4. Ед. хр. 17. Л. 1, 14 об. – 15*), он дважды совершил путешествие в Святую землю и на Афон: в 1863–1864 и в 1867–1869 гг. Во время своего второго паломничества, проведя на Афоне одиннадцать месяцев, Василий Александров принял решение остаться там в Русском Свято-Пантелеимоновом монастыре, чтобы посвятить свою жизнь служению Господу: «Стремилась грешная моя душа в жребий Божией Матери, в Святой Афон, где монашествующих Соборы, с непоколебимой верою и с несомненной надеждою, с нелицемерною любовью, взяли Крест Спасителя на рамо свое и несут его безропотно...» (*РГБ ОР. Ф. 148. К. 11. Ед. хр. 2. Л. 4 об. – 5*) – напишет он позже в своем сочинении.

Однако летом 1869 г., по совету афонских старцев, двадцатилетний Василий Александров вернулся на родину вместе с отцом Леонидом (Кавелиным), отозванным из Константинополя в Россию для служения в ставропигиальном Воскресенском Новоиерусалимском монастыре. Осенью того же года мещанин Александров стал послушником этого монастыря, а спустя несколько лет принял там иноческий постриг с наречением имени Никодим.

¹ Мирское имя Никодима установлено по косвенным указаниям в тексте, путем их сопоставления с сохранившимися архивными материалами о монашествующих Воскресенского Новоиерусалимского монастыря, находящимися в составе архива архимандрита Леонида (Кавелина).

Пребывание Никодима в обители было отмечено его усердным трудом (скорее всего, в качестве послушания) над описанием своего паломничества к святыням вселенского православия, над которым он работал, надо полагать, с благословения архимандрита Леонида и непосредственно под его руководством. Согласно первоначальному замыслу, о чем свидетельствует сохранившийся в архиве черновик (*РГБ ОР. Ф. 148. К. 10. Ед. хр. 63*) с редакторской правкой отца Леонида, инок Никодим предполагал объединить в одном описании два паломничества, однако впоследствии отступил от задуманного. По завершении работы теперь уже над двумя самостоятельными текстами, расширенными по сравнению с объемом черновика, он, скорее всего, не получил благословения на их публикацию, но заказал для рукописей переплет – картон в дерматине с кожаными корешками и вытисненной на них датой 1876 и литерами *М.Н.* – монах Никодим – на верхних крышках обеих книг.

Исполнив свое монашеское послушание, инок Никодим передал рукописные книги архимандриту Леониду, который, как известно, через год был назначен наместником Троице-Сергиевой лавры и оставил Новоиерусалимский монастырь. Дальнейшую судьбу самого инока Никодима пока проследить не удалось².

Свою первую книгу автор озаглавил вариативно: «Путеводитель старого Иерусалима и по всем его окрестностям Египетской Палестины. 1867, или Путешествие во святыи град Иерусалим и к прочим святым местам Палестины» (*РГБ ОР. Ф. 148. К. 11. Ед. хр. 1*). Другая получила название «Путеводитель по святой горе Афонской монаха Никодима» (*Там же. К. 11. Ед. хр. 2*). Именно эта вторая часть его описания содержит интересный материал для изучения духовного феномена паломничества.

Как уже отмечалось выше, инок Никодим побывал на Афоне дважды. Первый раз в 1863 г., в двадцатилетнем возрасте; второй раз спустя пять лет. Период его второго пребывания на Афоне длился с 23/26 июля 1868 по 29 июня 1869 г.³

Притягательность Святой горы для паломников объяснялась ее исключительным статусом. В иерархии святых для православного человека мест Афону отведено особое положение после Иерусалима и Святой земли. Согласно преданию, дошедшему в довольно поздней книжной традиции XVII–XVIII вв., Афон издавна считался земным уделом, или жребием Пресвятой Богородицы⁴.

«По сошествии Святого Духа на апостолов и Пресвятую Богородицу, – пересказывает это предание инок Никодим, – досталось Ей место сие на просвещение верою христианскою, куда Она и

² Архив Воскресенского Новоиерусалимского монастыря (*РГАДА. Ф. 1625. Оп. 1*) сохранился лишь частично, и за данный период в нем нет никаких документов, главным образом ведомостей, формуляр которых содержит подробные сведения о составе монашествующих. В опубликованном недавно Некрополе Нового Иерусалима (*Зеленская, Святославский, 2016*) его имя отсутствует.

³ Имеющиеся в тексте даты, документирующие время отправления и прибытия автора-паломника в тот или иной пункт маршрута, а также указание на длительность его пребывания в Святой земле и на Афоне (в месяцах) порой противоречат друг другу. Возможна ошибка памяти.

⁴ Критический разбор этого предания осуществлен востоковедом и византологом епископом Порфирием (Успенским) (*Порфирий (Успенский), епископ, 1877. С. 6–26, 39; 2007. С. 201–202*).

отправилась на корабле. О сем подробно пишется в Четиях Минеях Августа в 15 день. В то время идола сами попадали, и бесы в них бывшие бежали вон. Пресвятая Владычица наша Богородица благословила горы сии, Сама обещала защитить и спасть всех живущих там» (*РГБ ОР. Ф. 148. К. 11. Ед. хр. 2. Л. 17 об.*).

Если Святая земля к началу XVI в. полностью оказалась под властью Оттоманской империи, то полуостров Афон, благодаря своему географическому положению, хотя и находился под властью турок, но был все же обособленным по внешним границам полуанклавом – местом, по мнению автора, исключительным для стяжания Божественной благодати.

«С пришествием Спасителя приблизилось к людям Царство Небесное, и усиленные искатели этого Царства стали селиться на Афонской горе, находя в дарах природы пропитание и в уединении – высшую духовную пищу, – пишет Никодим. – Тогда вся гора озарилась благодатным светом истинной веры и назвалась Святою. Трудники ее молитвами, постом и самоотвержением снискали себе особенное покровительство Пресвятой Девы и великую милость Божию» (*там же. Л. 17 об. – 18*).

Изолированный от внешнего, «чужого» мира, Афон на протяжении многих столетий продолжал жить по церковным канонам и монашеским уставам, в духе традиций, установленных еще во времена Византийской империи, оставаясь главным центром строгой иноческой жизни и местом поклонения святыням православия (*Православная энциклопедия, 2002. С. 103–181*).

В сравнении с паломничеством ко Святой земле пребывание здесь богомольцев имело свою специфику⁵ и регулировалось строгими правилами, обусловленными особенностями организации иноческой жизни. Участие почти в непрерывных церковных службах для «умного делания» и соборной молитвы требовало от паломников определенного уровня выносливости и особого смирения, а соблюдение каждодневного распорядка аскетической жизни – полного подчинения строгим правилам монастырских уставов.

Чтобы не нарушить строй монашеской жизни святогорцев, автор «Путеводителя по святой горе Афонской» инок Никодим считал необходимым заранее подготовить паломников к хождению по «вертограду делателей Христовых». «Страннику надо короче ознакомиться со Святой Горой в отношении топографическом, историческом и аскетическом, прежде нежели он пойдет обозреть ее обители, скиты и более замечательные келии», – поясняет автор (*РГБ ОР. Ф. 148. К. 11. Ед. хр. 2. Л. 21*). В этом своем стремлении инок Никодим, безусловно, следует в русле уже известных паломнических сочинений. Однако, в отличие от трудов предшественников, претендующих на обстоятельность и полноту изложения и «удовлетворительных», как пишет Никодим, «для высших классов и образованных людей», сам он подает материал в виде краткого обзора, ориентированного на уровень

⁵ Так, с давних времен на Афоне действует строгий запрет на присутствие там женщин. Основанием для установления строгого правила послужило историческое событие. Согласно преданию, дочь императора Феодосия Великого – Плакидия (Галла Плацидия), посетившая Афон в 422 г., при входе в Благовещенский храм Ватопедского монастыря услышала глас, исходящий от иконы Пресвятой Богородицы (Предвозвестительницы) и повелевший ей удалиться за пределы Святой горы (*Порфирий (Успенский), епископ. История Афона. С. 65–66; 151–152*).

восприятия «простого бедного человека», не обремененного глубокими познаниями.

О мотивах, побудивших его обратиться к описанию своего паломничества, он прямо пишет в предисловии к читателям⁶. Найдя тому обоснование в Священном Писании, как это требовалось литературным этикетом, инок Никодим поясняет:

«Посему и я, грешный, считал бесполезным при посещении святых мест записывать, что видел и слышал, а по возвращении из Святого Града Иерусалима и других святых мест описать свое странствие в книге. Притом же долг христианской любви внушает мне не пренебречь, а исполнить желание многих просителей, которые по возвращении моем из вторичного странствия о многом расспрашивали и расспрашивают, как бы требуя некоего отчета и ища полезного чтения» (*там же*. Л. 1 – 1 об.).

В завершение предисловия, также следуя литературному этикету, автор обращается к своим будущим читателям с просьбой не быть к нему особо взыскательными: «Если же что окажется в описании недостаточным или неправильным, в том прошу меня человеколюбиво простить и быть снисходительным к моим погрешностям» (*там же*. Л. 2).

По своим особенностям сочинение Никодима тяготеет к синкретическому жанру, соединяющему в себе черты путеводителя и путевых паломнических записок. Выбранная им форма изложения, с одной стороны, прочно опирается на древнюю литературную традицию; с другой – содержит ряд новаций, получивших развитие в русской словесности в XIX в. Как известно, с давних времен содержание путеводителя определялось задачами религиозного просвещения паломников. Традиционно оно включало в себя практические советы для отправляющихся в далекое странствие, описание маршрута следования и рассказ о христианских святынях. Отличительная особенность путевых записок в XIX в. (в лучших образцах этого жанра) – включение автором в канву общего повествования описание своего паломнического опыта – покаянного и молитвенного, который в конечном итоге приводит к очищению и преобразению его души.

В описании своего паломничества к Святой горе инок Никодим использует свободный принцип организации материала, без разделения текста на главы⁷. Однако в ряде случаев, для выделения границы текста, автор вводит условную внутреннюю рубрикацию: например, при описании афонских монастырей и скитов, чина богослужения и погребения на Афоне. Самостоятельными заголовками в тексте отмечаются вставленные автором фрагменты: поучение, слово, сказание, стихиры.

Основное содержание путеводителя по Афону составляют краткие сведения о географическом положении полуострова; о зарождении там монашества; о количестве монастырей, скитов и насельников; об особенностях и формах организации монашеской жизни, о послушаниях и монастырской трапезе. По мнению автора, «при таких сведениях о всех видах или образах

⁶ Автор использует один и тот же текст предисловия в обоих сочинениях.

⁷ Как правило, в четко структурированных паломнических сочинениях названия глав маркируют этапы и маршруты паломнического пути (например, «Путь от Яффы до Рамли»; «Поездка в Назарет на Тивериадское озеро и Фавор»), объекты священного пространства («Храм Гроба Господня», «Гора Елеонская», «Горний град Иудов и пустыня Иоаннова»), ритуальное действие («Рождество в Вифлееме», «Пасха в Иерусалиме»).

здешнего аскетичества легко будет для странника, вступая в обитель или скит, тотчас составить себе понятие о характере и достоинстве их внутреннего положения» (*там же. Л. 21 об.*).

Сообщив паломникам эти необходимые сведения, инок Никодим переходит к особенностям чина богослужения и «изъяснению таинств», то есть сакральных смыслов церковного действия.

«Нахожу надобным, – пишет он, – изъяснить продолжительное богослужение на Афоне. Для афонской братии <оно> не кажется отяготительным. Между тем сторонних одно известие о продолжительности афонской службы приводит в недоумение: как это насельники Афона выносят такую службу не отягощаясь. Да если бы у нас в России столько времени длилась служба, то, кажись, все бы оставили ходить в церковь, потому нет возможности выдерживать такой длинной службы (...) Отчего так? Оттого что не все в духовной пище Православной Церкви одинаково навывкли, и не во всех едино направление духа. А притом и таинства сего служения многим не известны. Но в ком дух сильно горит любовью Божью и верою во Христово Евангелие, тому всегда бывает сладкой и насытимой пищей служба от Него установленная через апостолов (...) Внимание при богослужении поддерживается, а труд предстояния облачается разумением смысла богослужебных действий» (*там же. Л. 30 об. – 31 об.*).

Раскрытие сакрального смысла богослужения (как символического действия с символическими предметами в священном пространстве храма) способствует, по мнению Никодима, восхождению богомольцев к созерцанию в храме божественного и приобщению к нему. Так, всенощное бдение автор интерпретирует как «изображение домостроительства спасения чад Ветхого Завета, преобразование в мире Христова Пришествия» (*там же. Л. 31 об.*); а литургию поясняет как «раскрытие таинства Нового Завета: потому что в ней не иное что изображается, как обстоятельства рождения, жизни и служения нашему Спасителю, страдания, смерти, Воскресения и Вознесения Иисуса Христа» (*там же. Л. 33 – 33 об.*).

Глубина авторского подхода к объяснению храмового действия также обнаруживается в раскрытии символического значения составляющих его элементов. К примеру, «отверстыя Царские врата при пении сего псалма означают рай отверсты (...) А как праотцы чрез совет диавольский лишились рая, то это знаменуется вскоре затворением Царских врат» (*там же. Л. 31 об.*). «Выход с Евангелием означает пришествие в мир или явившегося миру Христа, а чтение оногo проповедь Его к народу, свеча предносимая означает Предтечу Иоанна. На херувимской песне выход означает Христа, идущего с крестом на Голгофу, где был распят, вкусил смерть. А вхождение на алтарь – снятие Его с креста и положение во гроб» (*там же. Л. 33 об.*). Таким образом, в своем толковании смысла храмового действия для «простого» человека инок Никодим обнаруживает глубокое и многоуровневое понимание литургии. Так, являемая в литургии история есть история спасения. Сама по себе литургия и есть спасение, поскольку церковь – это собрание спасенных. Будучи визуальным храмовым действием, литургия открывает верующим созерцание невидимого. Наконец, в литургии осуществляется движение к Богу каждой души, стремящейся стать частью собрания церкви.

Информационно-познавательный раздел путеводителя, связанный с объяснением канонov монашеской жизни, замыкает «памятка» об осо-

бенностях погребальной обрядности на Святой горе. Композиционно автор размещает этот фрагмент текста не в разделе путеводителя, а после описания своего паломничества по монастырям. «Некая еще остается не написанная статья – одна и последняя, которую бы следовало поместить к началу описания, – поясняет автор. – Но я полагаю, что она надлежит, без утраты значения, к окончанию, тем более, что заключает в себе любопытные христианское и самонужнейшее для всегдашней памяти» (*там же*. Л. 84). Напоминание о традициях местного погребения позволяет автору приоткрыть паломникам опыт святогорского восприятия смерти⁸.

Свои наставления читателям инок Никодим завершает риторической фигурой, маркирующей условную границу между путеводителем и следующим за ним паломническим повествованием:

«Понесемся с Божию помощью по Святой Горе Афонской как пчелки, для того чтобы в этом цветнике Божественных даров благодати, в вертограде делателей Христовых, в сокровищнице таинств Царствия Божия, глубоко запечатленной в слабых приделах сердца иноческого, отдохнуть мыслью после тревог и смут мирской жизни, подышать духом святыхи скромных обитателей и унести с собой в далекую родину сладкие плоды страннических трудов, светлые впечатления и священные воспоминания о Святой Горе, чтобы поделиться всем этим с друзьями и родственной семьей» (*там же*. Л. 28 об.).

Как видим, ценностно-смысловое восприятие Святой горы строится у Никодима на опорных понятиях, выражающих сущность его христианского мироощущения и понимания. Оно также опирается и на систему образов, восходящих к многозначной библейской символике.

В смысловом, содержательном и художественном отношении этот раздел сочинения Никодима является сложной, многоуровневой структурой. Он включает в себя повествование о паломничестве по обителям и восхождении на Афонскую гору; краткое историческое обозрение монастырей и скитов; описание священного пространства Святой горы через религиозный экфрасис⁹; тексты молитв, цитаты из Священного Писания и христианские легенды.

Один из ведущих мотивов в его описании священного пространства Святой горы имеет все признаки ярко выраженной «райской» мифологии. В христианских представлениях рай есть место вечного блаженства, обещанное праведникам. С точки зрения строгой теологии о рае известно только одно – человек там всегда пребывает с Богом (*Лк. 23, 43*). Между тем на протяжении многих веков в литературной, иконографической и фольклорной традиции разработка образов рая развивалась по трем линиям, отправными точками для которых служили библейские канонические

⁸ По афонской традиции обернутое в мантию тело новопреставленного переносится братией на руках до места упокоения и засыпается в могиле землей. По прошествии трех лет останки покойного эксгумируются, после чего освободившиеся от плоти череп и кости промывают в воде с вином и переносят в усыпальницу.

⁹ Экфрасис – описание произведения изобразительного искусства и архитектуры в литературном произведении. Религиозный экфрасис описывает не только соответствующий священный объект, но и отношение к этому объекту самого автора. Таким образом, реальный объект, воздействуя на объект воображаемо-риторический, влияет на движение речи автора и через нее – на воображение и движение души читателя.

и неканонические тексты. Первая линия представлена мифологемой *рай – сад*, опирающейся на ветхозаветное описание Эдема (*Быт. 2, 8; Иоил. 2, 3; Лк. 23, 42; 2 Кор. 12, 4*). Вторая мифологема – *рай – небеса* связана непосредственно с новозаветным описанием небесного Иерусалима (*Апок. 21, 1–27; 22, 1–5*). Наконец, источником для третьей мифологемы – *рай – город* служат апокрифы (*Аверинцев, 1988. С. 363–366*). В сочинении инока Никодима в том или ином виде представлены первые две линии «райской» мифологемы.

Так, в его описании природного ландшафта Афона отчетливо проступают детали, смысловое значение которых соотносено с наиболее значимыми характеристиками мифологемы *рай – сад*, или «райского» топоса: обособленность и закрытость места от остального мира, красота и богатство окружающей природы, труднодоступность пути к Святой горе.

«Святая Афонская гора образует горный, продолговатый полуостров, омываемый с двух сторон архипелагом, а с третьей – собственным своим заливом (...) Глава Афонского полуострова представляет полный конус (...) От вершины до середины эта глава усеяна мраморными скалами, а нижняя ее часть, равно как и все в протяжении горы покрыты лесом» (*РГБ ОР. Ф. 148. К. 11. Ед. хр. 2. Л. 17*). «Место это самое поэтическое: над ним висят живописные скалы, под ним также пропасти. Справа красуются горы, покрытые зеленью леса, слева волнуется море» (*там же. Л. 63 – 63 об.*).

Элементы «райской» мифологемы проявляются и в символике изобилия святогорской земли. Эти элементы создаются вполне конкретными деталями – образами деревьев («лавровых, каштановых, масличных, ореховых, кедровых»), цветов, плодов, разнообразных растений, источников воды (родники, ручьи, реки) и высоких гор. Автору важно подчеркнуть, что божественной благодатью освящены не только святыни Афона, но и вся земля: «В Святом Ее Жребии во все времена деревья и трава растут, цветут и плоды дают, равно и огородные овощи тоже, которыми можно насладиться при цветущем и зеленеющем их положении сего эдемского климата» (*там же. Л. 20*).

Это образное, символическое восприятие Афона разделяли и другие паломники.

«*Рай Божий* насажденный» – так называл Святую гору инок Парфений (Агеев), побывавший там в середине XIX в. (*Инок Парфений (Агеев). С. 74*). «По сторонам трава зеленая, цветами покрытая, – пишет он в своих паломнических записках, – лес прекрасный, дубовый и лавровый, как нарочно насажденный, и частые садочки: виноградные, масличные и смоковничные, и воздух прохладный. И мы идем, как в раю, радуемся и веселимся, и удивляемся красоте места и сколь есть прекрасна Святая Гора Афонская! По правую руку бежит небольшая речка с холодной водою. И как стали мы выходить из лесу, открылось нам множество кипарисов прекрасных – как роща» (*там же. С. 58*).

«Эдемским» называет уникальный климат Афона инок Никодим, что само по себе напрямую отсылает читателя к знакомым библейским мотивам. Как утверждает автор, во время путешествия по Святой горе там «можно пережить все времена года»: «Отправляясь из Кавсолива весною, вскоре вступили мы в пределы знойного лета (...) Затем достигли первого привала, где царствовала умеренная осень». И далее, по мере приближения

к самой горе, «с половины этого пути начинается афонская зима» (*РГБ ОР. Ф. 148. К. 11. Ед. хр. 2. Л. 63 об. – 64 об.*).

В отличие от первой линии «райской» мифологемы, воссозданной автором с помощью целой системы библейских образов, ее вторая линия (рай – небеса), восходящая к новозаветному описанию небесного Иерусалима в Откровении Иоанна Богослова, представлена в тексте в виде лаконичного определения. Афон для Никодима прежде всего «духовное Царство, прообразующее, может быть, собою вечное, небесное» (*там же. Л. 18*). Вместе с тем эта линия получает дальнейшее развитие и углубление в описании автором своих высших экстатических переживаний на Афоне.

«В то время я вышел из русского Покровского собора на террасы. Тогда я воображал себе, что в эти часы вся Святая Гора воодушевлена одним благодатным духом. Все ее храмы ровно освящены, везде раздаются священные гимны и совершается пламенное моление. Но душа моя увидела в этой Святой Горе высший восхитительный мир, где святые обители сияют на земле, как звезды на небесах. Мне казались эти земные обители преобразованием тех, небесных, о которых сказал Господь своим ученикам: в доме Отца Моего много обителей» (*там же. Л. 47*).

Подобные глубокие переживания паломников не мог отрицать даже критически настроенный на восприятие Святой горы писатель Н.А. Благовещенский, побывавший на Афоне незадолго до Никодима. «Все почти поклонники, – отмечает он, – вступают на землю афонскую, что называется, «сробевши», будто входят в Царство Небесное» (*Афон: Путевые впечатления Благовещенского Н.А. С. 195*).

Дополняет и углубляет тему «райского» топоса введенный в повествование мотив «всеобщей любви», семантически связанный с представлениями о Царствии Небесном. Совершая паломничество по Афону и оставаясь там в обителях, инок Никодим всякий раз отмечает доброту и любовь насельников монастырей по отношению к странникам. Так, при посещении скита святого Иоанна Предтечи «молдаване встретили поклонников по-афонски, с колокольным трезвоном и ласковым приветом, – пишет Никодим. – Здесь впервые услышал молдаванское священнослужение, которое отраднo действовало на чувство» (*РГБ ОР. Ф. 148. К. 11. Ед. хр. 2. Л. 62*). Там же, в скиту, русских паломников приветствовал девяностодвухлетний отец Григорий, «чтобы представить им свои сокровища». «Старец немедленно вошел в алтарь, – пишет Никодим, – и чрез Царские врата начал выносить большие части преподобномучеников для нашего поклонения. Надобно видеть, с какою нежностью он смотрел на нас, когда мы прикладывались на эти самые святые мощи. Это была радостная мать, представляющая свое новорожденное детище, пришедшим разделить с нею ее счастье» (*там же. Л. 57 – 57 об.*).

О благожелательности и сердечной доброте афонских монахов писал и современник автора – инок Парфений: «Как у родных в гостях гостили – в перебой каждый нас к себе желал, и не знали, чем нас угощать» (*Инок Парфений (Агеев). С. 36*).

В восприятии Никодима Афон, как «райский» топос, сам по себе излучает добро и духовный свет, преображая не только пространство, но и всех живущих там насельников обителей. «Тихи и кротки – как ангелы, – пишет об иноках скита в Капсале автор, – страннопримны, всегда обращают свои сердечные ко всем услоги» (*РГБ ОР. Ф. 148. К. 11. Ед. хр. 2. Л. 63 об.*).

В содержательно-смысловой структуре сочинения отчетливо выделяется еще один мотив, связанный с универсалиями христианской культуры, – мотив святости и путей ее достижения. «Высшей школой подвижничества и благочестия» называет Афон Никодим.

Понимание святости зиждется у него на фундаментальных основах православия. Святость – качество, присущее самому Богу или даруемое Им человеку. Святость Бога проявляется в мире как благодатная, благословляющая сила, дающая людям жизнь и открывающаяся им как добро и любовь. Следуя Господу, некоторые из людей соучаствуют в его Божестве по благодати и становятся предстоятелями рода человеческого перед Богом. Это свое назначение они осуществляют и в одиночку – сами по себе, и все вместе.

Путь автора-паломника к Святой горе пролегает не только в реальном, физическом измерении, но и в его символическом значении – как движение от земного к небесному. В святоотеческой традиции подобное восхождение связано с устойчивым архетипом лестницы, знаменующим собой «градацию духовных ценностей и состояний» в православии (Котельников, 1994. С. 92). Однако мотив, связанный с восхождением к небу, – мотив святости возникает в сочинении Никодима не в его собственной интерпретации, а в переложении им целого свода рассуждений на эту тему инока Сергия Святогорца (Веснина). Цель такого заимствования кажется вполне понятной. Для объяснения этого сложного духовного феномена Никодим обращается к опыту старшего и уважаемого всеми автора с тем, чтобы переложить, адаптировать его мысли для простого паломника.

Рассуждая о святости на Афоне, инок Сергей (Веснин), а вслед за ним и Никодим, определяет четыре «ступени иноческого восхождения к Небу». На низшей из них находятся насельники «штатных», или обособножительных, монастырей. Следующую ступень занимают келлиоты, подразделяющиеся на отшельников и «вольных».

«Нет ничего умильнее, – пересказывает Святогорца инок Никодим, – как видеть в келлиотах первого разряда единение духа, строгую воздержанность, изумительные телесные труды и безмолвие» (РГБ ОР. Ф. 148. К. 11. Ед. хр. 2. Л. 23). Жизнь «вольных» келлиотов представляет нечто «среднее между чрезвычайно строгостью киновий и многими исключениями штатных монастырей» (там же. Л. 23 об. – 24).

На третьей ступени подвижнической жизни находятся каливиты. Будучи нестяжателями, «они проходят жизненный свой путь (...) по своей воле и без влияния других на их свободу» (там же. Л. 24 об.).

Наконец, на более высокой ступени иноческого восхождения к святости, по убеждению Сергия Святогорца (Веснина) и, соответственно, Никодима, находятся насельники общежительных монастырей, среди которых – иноки Свято-Пантелеимонова монастыря.

«В братстве подобных киновий, – повторяет вслед за Святогорцем инок Никодим, – господствует патриархальная простота нравов, взаимной любви, доверчивости и райское безмятежие. Все там как братья и друзья; нет там разборчивости ни в роде, ни в заслугах. <...> Это истинно ангельское состояние! В киновиях самый верный, царский путь к Небу, и в них-то самый действительный ответ жизни апостольских времен и проявление духа истинно Христова. <...> Потому-то спасение души в киновии вернее и легче, чем в другом месте» (там же. Л. 26).

Впрочем, встречается на Афоне и еще одна категория подвижников, на которую не указывает инок Сергий (Веснин), но обращает внимание инок Никодим. «Есть несколько на Святой Горе дивных последователей духовного юродства», – пишет о них Никодим. Главная миссия этих Божиих людей – служить «для прикрытия подвигов здешней ангелоподобной жизни (*там же. Л. 28*). Среди таких духовных подвигов инок Никодим отмечает тишость, безмолвие и послушание насельников.

Святость, по мысли Никодима, приумножается именно на Афоне, в котором он усматривает «вертоград делателей Христовых». Исторические портреты некоторых из «делателей» представлены в сочинении краткими зарисовками или просто упоминаниями. Ценным для историков церкви является перечисление имен людей, деятельность которых связана с историей русского присутствия на Афоне. Это прежде всего братья русского Пантелеимонова монастыря и монахи, несущие послушание в подворье этого монастыря в Константинополе, представители дома Романовых, а также жертвователи и благотворители.

Образы отца Иеронима – Соломенцев (1806–1885) – и отца Макария – Сушкин (1820–1889) – в сочинении Никодима знакомят нас с типом русского подвижника-труженика: монаха, деятельного участника и организатора иноческой жизни в Пантелеимоновом монастыре. Призванный греками в качестве духовника русской монашеской братии, отец Иероним многое сделал для возрождения этой обители: примирил враждующую в монастыре братию, привел в порядок крайне расстроенные материально-хозяйственные дела, открыл иконописную мастерскую, наладил издательскую деятельность, привлек в обитель русских иноков, но главное – воспитал не одно поколение духовных чад. Среди его учеников был и отец Макарий, ставший в 1875 г. первым русским настоятелем этой обители.

Жизнь афонских подвижников была всецело посвящена служению русской общины, процветанию в ней истинно монашеского духа и братской любви. Вот с каким благоговением рассуждает о старцах Никодим: «Это нравственные столпы, на раменах которых держится вся тяжесть огромной обители. Кротостью и благоразумием они умеют водворять мир и согласие между всеми разнохарактерными братьями, а опытностью и неусыпной деятельностью – истинно духовную жизнь и самое строгое общежитие» (*там же. Л. 41*). Исполняя к тому же обязанности духовника, отец Иероним, по утверждению Никодима, «требует от своих чад Евангельского совершенства, а не мудрствования о незначительности предмета или обстоятельства. А потому и чада такого Отца истинно Евангельские дети, живущие в доброте сердца» (*там же. Л. 41 об.*).

Таким образом, святость на Афоне, по убеждению Никодима, достигается на путях аскезы: в труженичестве и в крайних формах аскезы – отшельничестве и юродстве. Однако концентрированная направленность этих духовных устремлений требует от подвижников предельного самоограничения.

«Мы, конечно, с тем рождены и созданы, чтобы быть в неразрывном союзе любви и жить друг для друга, – рассуждает инок Никодим. – Представьте же себе после этого, легко ли человеку стать выше себя, выше своей собственной природы и творческого назначения, подавить в себе чувство взаимного общения, удалиться от всех и жить в глубокой пустыни одному себе, среди зверей и страхований невидимого врага» (*там же. Л. 28*).

Общение с афонскими подвижниками оставило добрый след на многих паломниках, в том числе и на иноке Никодиме. «Велик этот день был для меня слушать и получать благословения и наставления из уст святых отцов – отца Иеронима и отца Мелетия¹⁰, которые тронули все чувства мои своим умиленным наставлением и душевным поучением» – так описывает инок Никодим торжественность момента своего прощания со святогорцами перед возвращением на родину (*там же. Л. 85*).

«И хотя я посещал все афонские монастыри и скиты и был по всем святым местам Египетской Палестины, но нигде не встречал такой встречи, как на Святой Афонской горе, в монастыре Русике», – признается Никодим (*там же. Л. 13 об.*). Впрочем, его субъективную оценку разделял и склонный к нелюбимым характеристикам писатель Н.С. Благовещенский. «Братия приветливо, с искренним радушием окружает толпу земляков в знакомых зипунах и шапках, с увесистыми котомками за плечами» – так пишет он о встрече насельников Пантелеимонова монастыря с русскими паломниками (*Афон: Путевые впечатления Благовещенского Н.А. С. 188*). Размышляя об этом, он с сожалением добавляет: «Но по всей горе уже не встретят они такого гостеприимного радушия, как в родном Русике» (*там же. С. 189*).

По вполне понятным причинам инок Никодим уделяет в своем сочинении гораздо больше внимания, по сравнению с другими обителями, Свято-Пантелеимонову монастырю, «этой колыбели русского монашества на Афоне» (по определению русского писателя Б.К. Зайцева). Однако и в этом случае он адаптирует описание для «простого» читателя. Подчеркивая древность основания этой обители на Афоне, автор акцентирует внимание паломников на преемственности иноческого устройства, которое «роднит Афонскую русскую обитель с главным монастырем Киево-Печерским» (*РГБ ОР. Ф. 148. К. 11. Ед. хр. 2. Л. 37*).

Итак, свое восприятие Святого Афона инок Никодим воссоздает в сочинении многопланово, используя широкий набор средств выражения – от описания и суждений до художественных образов, тяготеющих к глубокой христианской символической. Афон для него – и «высший восхитительный мир» (*там же. Л. 47*), и «цветник Божественных даров благодати» (*там же. Л. 28 об.*), и «вертоград делателей Христовых» (*там же. Л. 28 об.*), и «сокровищница таинств Божиих» (*там же. Л. 28 об.*), и, наконец, «высшая школа христианского подвижничества и благочестия» (*там же. Л. 36*).

Странствие по Святой горе и ее обителям, начиная со Свято-Пантелеимонова монастыря, строится у Никодима как своеобразное паломничество к «далекому раю». Если в Святой земле паломники следуют в метафорическом смысле «по стопам» Спасителя, то на Афоне они идут по дорогам, ведущим в Царствие Небесное.

Описание афонского монашеского бытия разворачивается у Никодима как в обзорных, так и в детализированных зарисовках. Религиозный экфрасис Афона охватывает в сочинении пейзажные зарисовки, краткую историю обителей и скитов, описание храмового пространства и его святынь.

В характеристике монументальных объектов почитания (к ним в первую очередь относятся интерьеры и экстерьеры храмов) Никодим продолжа-

¹⁰ Имеется в виду инок Мелетий (Козлов) (1826–1884), в малой схиме Михаил, позже – схииархимандрит, настоятель Свято-Троицкого Селенгинского монастыря в Иркутской епархии.

ет традиции древнерусских аскетических описаний: в его экспликации изобразительные элементы складываются в том или ином сочетании из указания величин и размеров объектов, оценок их качества, цветовых характеристик и материалов, а также из указания времени их изготовления и принадлежности к той или иной школе или художественной традиции. Однако в этой части описания автор сохраняет за собой право на некую избирательность в выборе самих объектов. При этом в описании чтимых в монастырях святынь инок Никодим использует как краткую форму описания – в виде реестровой записи, так и расширенный, «каталожный» вариант описания.

«В притворе соборного его храма поражают своею живостью превосходные фрески Пантократора. При северо-восточной колонне, поддерживающей купол собора, – икона Божией Матери, так называемой здесь Герондиссы. Она написана во весь рост. Икона обновлена и обложена серебряной ризою. Во время нападения сарацин эта икона была ими брошена в колодезь близ монастыря и впоследствии там же найдена по указанию одного из тех сарацин, пораженного слепотою» (*там же. Л. 50*). Как видно из этого фрагмента текста, в экфрасисе инок Никодим нередко сочетал форму краткого описания (в данном случае – оценочное и эстетическое суждение о фресках) с информативно-насыщенным (местонахождение иконы в храме, особенности иконографии, украшение иконы, проведенная реставрация, легенда и чудотворения).

Будучи сам, судя во всему, иконописцем¹¹, инок Никодим не мог не упоминать о мастерах-иконописцах прошлого. Так, описывая соборный храм Преображения Господня в монастыре Пантократор, он, конечно же, называет имя знаменитого византийского живописца и иконописца Палеологовского периода Мануила Панселина (конец XIII – начало XIV в.). «Кроме части Животворящего Древа, здесь мощи и святого Иоанна Предтечи, работы знаменитого Панселина, а между мощами находится часть святой Фотинии Самарянки, беседовавшей со Спасителем у кладезя Иаковлева» (*РГБ ОР. Ф. 148. К. 11. Ед. хр. 2. Л. 50*). Весьма показательно, что в перечислении автор словно торопится встроить фрески Панселина в один ряд с наиболее почитаемыми святынями, явно не замечая курьезности полученного в результате эффекта.

Следуя той же древней традиции паломнических сочинений, инок Никодим включает в рассказ о чтимых святынях связанное с ними событие из Священной истории, из жития святых, приводит легенды, предания и свидетельства их чудотворений. Так, скажем, за упомянутыми выше мощами святой Фотинии в тексте сразу же следует прямая, в виде напоминания, отсылка к эпизоду из Евангелия о беседе Иисуса Христа с самарянкой (*Ин. 4, 5–42*). И только затем автор уже более подробно рассказывает о ее подвижничестве и мученической кончине. Нельзя не заметить, что именно этот структурный элемент (цитата, пересказ события Священной истории, фрагмент жития святых, толкование и ссылки на Священное Писание) образует у автора смысловой и композиционный центр повествования – своего рода духовную вертикаль восприятия той или иной святыни.

¹¹ В Ведомости о монашествующих отмечен вид послушания («живопись»), которое нес в монастыре послушник Василий Александров (*РГБ ОР. Ф. 148. К. 4. Ед. хр. 17. Л. 14 об. – 15.*).

Впрочем, как было отмечено выше, в меморизации священных предметов автор использует самые разнообразные варианты описания, в том числе расширенные, полные, смешанные и краткие. В качестве примера краткого, но информационно емкого и выразительного можно привести фрагмент описания святынь Иверского монастыря: «Также есть часть багряницы Христовой, часть губы, которую подносили Господу, напитанную уксусом и желчью, и часть трости, на которую возлагали эту губу» (*там же. Л. 56 об.*).

Наконец, важнейшим элементом описания святыни у инока Никодима является «изложение» им своего духовного опыта приобщения к сакральному. Он не ограничивается простым созерцанием ее, а молится и прикладывается к ней в надежде на благодать Божию. Иными словами, созерцание святыни, моление и прикосновение к сакральному в сознании православного человека неотделимы друг от друга; а воспоминание о библейском событии или эпизоде, соотносимом со святыней, воспринимается как нечто естественное и вызывающее сильное экстатическое переживание. Так, священный трепет инок Никодим испытывает в соборном храме в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы в сербском Хиландаре:

«Я прежде всего увидел в плоском ящике, за тонкою слюдою, искупительную кровь Спасителя, собранную святым Иоанном Богословом во время распятия Господа (...) В страхе я пал перед этими следами искупления нашего и, с трепетным сердцем лобызая их, благодарил промысел, доставивший мне счастье касаться святых предметов» (*там же. Л. 76 – 76 об.*).

Величественный трепет от осознания символической значимости почитаемой святыни вызывает у автора предстояние еще перед одной святыней, но уже за пределами Афона – в монастыре Влатадон (автор называет его Чаушским)¹² в Салониках: «С глубоким благоговением я преклонился перед святынею (остатки чаши, из которой вкушал Господь со своими апостолами на Тайной вечере. – Прим. автора), приложился к изображению Господа и испил освященной воды, представляя себе событие Тайной вечери» (*там же. Л. 87 об.*). Духовные переживания автора-паломника сложны и многообразны: они проходят градации, начиная от легкого волнения и заканчивая глубоким катарсисом.

Отличительной особенностью индивидуального восприятия Святой горы иноком Никодимом является глубокая вера в существование на Афоне единого пространства христианской культуры, к созданию которой сопричастны и его соотечественники. Описывая внутреннее убранство храмов в греческих и южнославянских обителях, он в обязательном порядке указывает на наличие в них образцов русской иконописи и риз для икон, упоминает о разного рода вкладышах русских людей в тот или иной монастырь, рассказывает о роли Российского государства в возрождении афонских обителей после долгих десятилетий запустения. Так, завершая краткий исторический обзор болгарского монастыря Зограф, автор считает справедливым дополнить от себя:

«Время пребывания у них в монастыре в 1845 году Его Императорского Высочества великого князя Константина Николаевича

¹² Во время своего второго пребывания на Афоне инок Никодим посетил также Салоники.

составляет наилучшую эпоху в истории Зографа. Каждое слово, сказанное Его Высочеством, запечатлелось у них в сердце и в памяти (...) Замечание, что на том месте, где остановился с иконою мул, тут "следовало построить лучшую церковь" вместо убогой, посещенной великим князем, принято было за аксиому. И теперь там красуется изящное святилище во славу святого Георгия и вокруг этого храма выстроены келии» (*там же. Л. 80*)¹³.

Отмечает инок Никодим и вклад русских мастеров в украшение внутреннего убранства главного храма в Зографе во имя великомученика Георгия Победоносца:

«Икона эта облачена серебряною ризою, делана в Санкт-Петербурге по благословию митрополита Серафима. Как видно по надписи на нижней кайме, риза длины один аршин и 14 вершков; ширины – один аршин и два вершка (*там же. Л. 79*)¹⁴ (...) Все три иконы святого Георгия в превосходных серебряных ризах и унизаны разными камнями. Все украшения на иконах из России» (*там же. Л. 81*).

Следуя паломническим маршрутом, инок Никодим совершил восхождение на вершину Святой горы, что, безусловно, считается главным подвигом поклонников во время их пребывания на Афоне. Сам образ горы в повествовании разворачивается перед читателями не только в качестве природного явления, ограждающего Афон, этот «цветник Божественных даров благодати», по определению Никодима, от всего остального мира, но одновременно символизирует собой и высшее начало – «райскую» высоту. «Через полтора часа мы достигли вершины Афон (...) и очутились в облаках, закрывавших от нас весь взор. Но вскоре эти эфирные пары рассеялись, и прекрасное зрелище открылось во все стороны: длинный полуостров, весь усеянный святыми обителями вокруг него – как дети около матерей. Келии и каливы бесконечно тянутся к западу. Это оживленный материк, и в центре этого особенного мира, на самой вершине горы, стоит храм Божий во имя Преображения Господня» (*там же. Л. 64 – 64 об.*).

Гораздо более суровую картину, позволяющую представить себе всю тяжесть испытания паломнического восхождения на гору, описывает в своих записках Н.А. Благовещенский:

«Темя горы (...) составляет площадка в 4 квадратные сажени, и на этой площадке помещена крошечная церковь в честь Преображения (...) Неизвестно, кто и когда выстроил эту церковь, но надо подивиться необыкновенному фанатизму строителей ее: не легко было таскать сюда строительные материалы и заниматься постройкой в таком пронизательном холоде, от которого не могут защитить никакие шубы. К этой-то близкой к небу церкви, по обрывистым крутизнам вскарабкиваются изнуренные богомольцы для поклонения. Здесь они прикладываются к иконам; потом, кто грамоту знает, пишет свое имя в память подвига; наконец

¹³ Речь идет о чудотворной иконе великомученика Георгия Победоносца («Аравийской»). Согласно легенде, монахи Ватопедского монастыря, обнаружившие икону возле причала в лодке, поместили ее на молодого мула и выпустили животное на территорию полуострова. На месте, где остановился мул, была возведена обитель.

¹⁴ Имеется в виду чудотворная икона великомученика Георгия Победоносца «Фануилская».

все ложатся вокруг церкви и в таком виде созерцают красоты архипелага»¹⁵ (Афон: Путевые впечатления Благовещенского Н.А. С. 191–192).

В отличие от скупого, лишённого эмоциональной окраски восприятия святыни Благовещенским, инок Никодим наделяет свое описание панорамы Афона, открывающейся паломникам на вершине Святой горы, глубокой символической нагрузкой. В религиозном экфрасисе этой главной доминанты полуострова («райской» высоты) знаковая роль, как и в древнерусской иконописи, отведена свету и цвету: «Помолившись в поднебесном храме Преображения Господня и поблагодарив Царицу Небесную, что удостоила нас быть здесь, на столь великой и высокой горе, мы неоднократно обзрели всю афонскую природу. По окончании молитв солнце воссияло, облака все скрылись, и всюду отдавались солнечные лучи с золотистыми и серебристыми надписями» (РГБ ОР. Ф. 148. К. 11. Ед. хр. 2. Л. 65). Здесь со всей очевидностью просматривается использованная автором символика света. В христианстве свет – это символ бессмертия, рая, чистоты, откровения, мудрости, величия, радости и самой жизни. О присутствии Спасителя как о свете читаем в Евангелии: «Тогда Иисус сказал им: еще на малое время свет есть с вами; ходите, пока есть свет, чтобы не объяла вас тьма, а ходящий во тьме не знает, куда идет» (Иоан. 12, 35). Излучение света олицетворяет новую жизнь, дарованную Богом. Глубокое смысловое значение в описании имеет также цвет, в данном случае – золотой, символизирующий действенную силу божественных энергий. Так, после молитвенного предстояния в храме Преображения Господня на вершине Афона становится возможным достижение высшей цели паломнического пути – внутреннего очищения и преобразования.

Также в символическом ключе инок Никодим воспринимает «знаки» божественного присутствия на горе самой Пресвятой Богородицы: «И тут же на скалах растут неувядаемые цветочки иммортели самого нежного розового цвета. Это украшение главы Афона называется цветом Божией Матери» (там же. Л. 65). Через образ этого цветка¹⁶, называемого в народе бессмертником, ему очень важно выразить мысль о жизни вечной.

Сквозным лейтмотивом через все сочинение Никодима проходит тема духовного преобразования паломника. Эмоционально-оценочный масштаб такого обновления задают слова с компонентом религиозно-духовных значений: «слезы», «радость», «умиление», «трепет», «благоговение». Неоднократно используются глаголы «сподобиться», «удостоился», тесно связанные с библейским словоупотреблением; появляется риторическая фигура «дыхание божественной благодати».

В Евангелии радость как универсальная христианская категория упоминается в связи с благовестием о рождении Иисуса Христа (Лк. 1, 28). О радости паломнического пребывания на Афоне писал до Никодима инок Парфений: «Пошли во Святую Афонскую Гору, радующиеся и веселящиеся» (Инок Парфений (Агеев). С. 13). У Никодима читаем: «Во время бдения отраднo было слышать, когда поминались собственно русские ктиторы Андреевского скита. Во главе первых – А.Н. Муравьев и граф Д.Н. Шереме-

¹⁵ Афон: Путевые впечатления Благовещенского Н.А. С. 191–192.

¹⁶ Н.С. Благовещенский упоминает еще одно местное название этого цветка – «слезки Богоматери». «Цветок Богоматери принадлежит к породе иммортелей и имеет медовый запах» (С. 105).

тев, пожертвовавший в Андреевский скит Евангелие, дорогой крест, чашу со всеми принадлежностями, дарохранильницу, подсвечники и кадильницу» (*РГБ ОР. Ф. 148. К. 11. Ед. хр. 2. Л. 53*).

В предстоянии перед святынями Никодим чутко улавливает тонкие состояния души паломника (восхищение, умиление, ликование, удивление, восторг, грусть, скорбь), которые, благодаря молитвам и духовной сосредоточенности, перерастают в глубокие чувства благоговения и веры. Для паломника благоговение означает преклонение перед величием и всемогуществом Божиим, или чувство «причастности к Божественному миру», по определению Б.В. Нечипорова (*Нечипоров, 1994. С. 151*). В достижении благоговейного настроения души инок Никодим усматривает важнейшую цель паломничества к святыням вселенского православия.

Трудно сказать, почему инок Никодим отказался от своего первоначального намерения «издать описание (...) странствия, чтобы рассказать обо всем, что случилось узнать и увидеть простому страннику». Можно только предположить, что ему, тогда еще относительно молодому человеку, не хватило определенного опыта и мастерства в изложении пережитого, чтобы соответствовать уровню литературных способностей других авторов-паломников, предоставивших свои сочинения для «душеполезного» чтения. Так или иначе, но, судя по всему, он не получил на то благословения, хотя и передал «для памяти» свою рукопись, оформленную в виде книги, архимандриту Леониду.

Между тем пребывание автора на Афоне открыло перед ним возможность глубокого постижения сокровенных сторон святогорской жизни, что привело его к пониманию духовного идеала Афона – малозаметной жизни в Боге. Изложенный им в сочинении опыт своей души, впитавшей «благодать Божественных даров» Святой горы, дает нам возможность приблизиться к пониманию феномена православного паломничества и его глубокой религиозной сущности.

Литература

Аверинцев С.С. Рай // Мифы народов мира: Энциклопедия. Т. 2. – М., 1988. – С. 363–366.

Архимандрит Антонин (Капустин). Заметки поклонника Святой Горы // Труды Киевской Духовной академии. 1860. Кн. 1.

Афон: Путевые впечатления *Благовещенского Н.А.* – СПб, 1864.

Дашков Д.В. Святые места вблизи и издали: Путевые заметки русских писателей первой половины XIX века. – М., 1995.

Зеленская Г.М., Святославский А.В. Некрополь Нового Иерусалима. – М., 2016.

Инок Парфений (Агеев). Странствия по Афону и Святой Земле. – М., 2008.

Котельников В.А. Восточнохристианская аскетика на русской почве // Христианство и русская литература. Вып. 1. – СПб, 1994.

Леонтьев К. Записки об Афонской горе и об отношениях ее к России. – М., 1996.

Нечипоров Б.В. Введение в христианскую психологию: размышления священника-психолога. – М., 1994.

Порфирий (Успенский), епископ. История Афона. Ч. 2. – М., 2007.

Православная энциклопедия. Т. 4: Афанасий – Бессмертие. – М., 2002. – С. 103–181.

Рассказ святогорца схимонаха Селевкия о своей жизни и странствии по святым местам. – СПб, 1860.

Российская государственная библиотека. Отдел рукописей (РГБ ОР). Ф. 148. К. 11. Ед. хр. 1, 2.

Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 1625. Оп. 1.

Сочинения и письма Святогорца. Т. 1. Ч. 1. – М., 2006.

Ioann N. Kudlasevich

*Priest, Master of theology, Saints Cyril and Methodius
Theological Institute of Post-Graduate and Doctoral Studies*

Address: 4/2, bldg. 1, Pyatnitskaya St., 115035, Moscow, Russian Federation

E-mail: 0-001@tut.by

The Athonite experience of the monk Nicodemus

The article discusses the spiritual experience of the Russian pilgrim who visited Mount Athos in the second half of the 19th century. The examination of the manuscript from the collection of documents about pilgrimage by scholar in the realm of Church history, writer and archaeographer archimandrite Leonid (Kavelin) makes it possible for one to find a number of overarching Christian terms that the value-semantic perception of the Holy Mountain as «the vineyard of the workers of Christ» is based on. The author's interpretation of the biblical mythologemes that helps to create the symbolic perception of Mount Athos as the image of the Kingdom of Heaven is also worth considering. The study of the manuscript by monk of the New Jerusalem Monastery Nikodim makes it possible for one to see the aspiration of the Russian clergy to preserve the ancient traditions of the Orthodox pilgrimage and to familiarize those who need a soul-saving doing with them. The authentic content of the experience of the author-pilgrim does not lose its religious, moral and educational significance and turns out to be highly required for the revival of the traditional Orthodox pilgrimage as one of the most important directions of the activity of the Russian Orthodox Church in the modern world.

Keywords: Athos, pilgrimage, monk Nikodim, Monastery of Saint Panteleimon, asceticism, piety.

References

- Averincev S.S.* Raj. Mify narodov mira: EHnciklopediya [Paradise. Myths of the peoples of the world: Encyclopedia]. Vol 2, Moscow, 1988, pp. 363–366. (In Russian).
- Arhimandrit Antonin (Kapustin).* Zametki poklonnika Svyatoj Gory [Notes of a fan of the Holy Mountain]. Trudy Kievskoj Duhovnoj akademii, 1860, Book 1. (In Russian).
- Afon: Putevye vpechatleniya *Blagoveshchenskogo N.A.* [Athos: Travel impressions of *N.A. Blagoveshchensky*]. Saint Petersburg, 1864. (In Russian).
- Dashkov D.V.* Svyatye mesta vblizi i izdali: Putevye zametki russkih pisatelej pervoj poloviny XIX veka [Holy places near and far: Travel notes of Russian writers of the first half of the XIX century]. Moscow, 1995. (In Russian).
- Zelenskaya G.M., Svyatoslavskij A.V.* Nekropol' Novogo Ierusalima [Necropolis of the New Jerusalem]. Moscow, 2016. (In Russian).
- Inok Parfenij (Ageev).* Stranstviya po Afonu i Svyatoj Zemle [Wanderings through Mount Athos and the Holy Land]. Moscow, 2008. (In Russian).
- Kotel'nikov V.A.* Vostochnohristianskaya asketika na russoj pochve [East Christian asceticism on Russian soil]. Hristianstvo i russkaya literature, Issue 1, Saint Petersburg, 1994. (In Russian).
- Leont'ev K.* Zapiski ob Afonsoj gore i ob otnosheniyah ee k Rossii [Notes on the Mount Athos and its relationship to Russia]. Moscow, 1996. (In Russian).
- Nechiporov B.V.* Vvedenie v hristianskuyu psihologiyu: razmyshleniya svyashchennika-psihologa [Introduction to Christian psychology: reflections of the priest-psychologist]. Moscow, 1994. (In Russian).
- Porfirij (Uspenskij), episkop.* Istoriya Afona [History of Athos]. Moscow, Part 2, 2007. (In Russian).
- Pravoslavnaya ehnciklopediya. T. 4: Afanasij – Bessmertie [Orthodox Encyclopedia. T. 4: Athanasius – Immortality]. Moscow, 2002, pp. 103–181. (In Russian).
- Rasskaz svyatogorca skhimonaha Selevkiya o svoej zhizni i stranstvii po svyatym mestam [Story of the holy man Schemonah Seleucia about his life and travel to holy places]. Saint Petersburg, 1860. (In Russian).
- Rossijskaya gosudarstvennaya biblioteka. Otdel rukopisej [The Russian State Library. Department of Manuscripts]. F. 148. K. 11. Unit. 12. (In Russian).
- Rossijskij gosudarstvennyj arhiv drevnih aktov [The Russian State Archive of Ancient Acts]. F. 1625. Op. 1. (In Russian).
- Sochineniya i pis'ma Svyatogorca [Works and letters Svyatogorets]. Moscow, 2006, Vol 1, Part 1. (In Russian).